¿PARA QUÉ AÚN FILOSOFÍA? *

Jürgen Habermas

HACE CASI NUEVE AÑOS, Adorno respondió a la pregunta: "¿Para qué aún filosofía?", en los siguientes términos: "La filosofía, al tener que justificarlo todo por sí misma, no podía ya soñar por más tiempo en hacerse dueña del Absoluto; es más, debería prohibirse pensar en él para no traicionarlo, y, sin embargo, no debería dejarse desplazar un ápice del enfático concepto de Verdad. Esta contradicción es su elemento". [1]

Así, pues, esta contradicción es ya el elemento de la filosofía, seriamente tomada desde la muerte de Hegel. La cuestión suscitada por Adorno no es una ocurrencia casual, sino que ha acompañado como una sombra a todo filosofar desde el fin de la gran filosofía. Por cierto que bajo esta sombra han sobrevivido cuatro o cinco generaciones de filósofos al *dictum* marxiano de la abolición de la filosofía. Hoy surge la pregunta de si ha cambiado por segunda vez la configuración del espíritu filosófico. Si a la sazón halló un fin lo que retrospectivamente se ha llamado la "gran" filosofía, hoy parecen los grandes filósofos participar de este destino.

Al precio de abandonar la pretensión sistemática de dar continuación a la filosofía perenne, se había aún mantenido en el último siglo y medio el tipo de filosofía basada en profesores influyentes; actualmente aumentan los signos que hablan de que ese tipo de pensamiento concretado en filósofos singulares pierde su fuerza.

El 80.° aniversario de Heidegger no constituyó sino una efeméride privada. La muerte de Jaspers permaneció ignora-

* El presente ensayo es el texto de una conferencia radiada por el autor en Hesse y publicada en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, 1973, por la casa Suhrkamp, que ha concedido a *Teorema* los derechos de la versión castellana.

[1] T. W. Adorno, *Eingriffe*, Frankfurt, 1963, p. 14.

da. En cuanto a Bloch parecen ser los teólogos los que se interesan por él en primer plano. Adorno dejó tras sí un terreno caótico. El libro más reciente de Gehlen no tiene casi más que un valor biográfico —Todo esto es, en verdad una perspectiva provincial alemana. Pero, si lo entiendo bien, hace ya decenios que la filosofía en los países anglosajones y Rusia ha entrado en un estadio al que ya desde tiempo ha intentaba llevar a esta disciplina, también en Alemania, el título de la revista oficial: [2] cabalmente al estadio de investigación que organiza colectivamente el progreso científico. De ninguna forma quisiera lamentarme de ello, pero esta circunstancia justifica por de pronto una concentración sobre el paradigma alemán. Aquí parece haberse formado de modo llamativo el fenómeno que nos interesa estudiar: La transformación de un espíritu que se ha venido moviendo, como quien dice hasta ayer, en el medio de la filosofía clásica. Francamente, no ataco esta cuestión por mor de una retrospectiva edificante. El objetivo de estas reflexiones no es un canto a la filosofía, sino la exploración de las tareas que se deben fijar hoy de manera legítima al pensamiento filosófico, puesto que lo que ha llegado a su fin no es sólo la gran tradición sino, como sospecho, también el estilo de pensamiento filosófico ligado al saber individual y representación personal.

I

Quisiera partir de cuatro observaciones que pueden lograrse en vista de la filosofía alemana del último medio siglo.

En primer lugar (a) llama la atención la asombrosa continuidad de las escuelas y de los planteamientos básicos. Ya en los años veinte estaban formados en el ámbito de habla germana los programas teóricos que siguieron dominando la discusión filosófica en los años cincuenta y sesenta. Por entonces y frente a la línea dominante del neokantismo, cuyo influjo sobrepasaba las fronteras alemanas ampliamente, se impusieron fundamentalmente cinco tendencias filosóficas: con Husserl y Heidegger, una fenomenología, orientada, por

[2] *Zeitschrift für philosophische Forschung.*

una parte, como lógica trascendental y como ontología por otra; con Jaspers, Litt y Spranger, una filosofía de la vida ligada a Dilthey, teñida, por una parte, de existencialismo y de neohegelianismo, por otra; con Scheler y Plessner (y en cierto modo también con Cassirer) la antropología filosófica; con Lukacs, Bloch, Benjamin, Korsch y Horkheimer, una filosofía social crítica con origen en Marx y Hegel; y finalmente con Wittgenstein, Carnap y Popper, el positivismo lógico, centrado en el círculo de Viena. Tras la segunda guerra mundial, es decir, tras el exilio y represión de los miembros más eminentes de la filosofía alemana, no se han echado a perder estas tradiciones en modo alguno; más bien volvieron las mismas teorías y escuelas en circunstancias ligeramente cambiadas y muchas veces con las mismas personas. Sólo constituye una excepción el neopositivismo, nacido para dominar en la filosofía de los países anglosajones, que, desarrollado y diferenciado en el interin de forma inusitadamente fructífera, ha repercutido desde el exterior en Alemania en los años cincuenta y ha cobrado aquí una gran influencia indirecta en los seminarios filosóficos: de los gloriosos emigrantes "vieneses" no ha regresado ninguno. Pero todas las figuras centrales que han determinado el escenario filosófico en Alemania en las dos últimas décadas pueden localizarse más o menos en el modelo tradicional de los años veinte: Heidegger y Jaspers, Gehlen, Bloch y Adorno. Wittgenstein y Popper.

La continuidad del desarrollo se ve reforzada más aún con la siguiente observación: (b) la manifestación inquebrantablemente personalista del pensamiento filosófico. No es casualidad el que pueda etiquetarse sin dificultad con un nombre a los grupos filosóficos. Hasta hoy, la reflexión filosófica se ha movido en una dimensión en que la forma de exposición no es extrínseca a las ideas filosóficas. La unidad fáctica de razón teórica y práctica, que hasta ahora se ha traducido en esta forma individual de reflexión, exige una comunicación, no sólo en el plano de contenidos proposicionales sino de igual manera al nivel metacomunicativo de las relaciones interpersonales. En este sentido nunca ha sido ciencia la filo-

sofía: invariablemente ha permanecido ligada a la persona del profesor filosófico.

Es un hecho llamativo *per se,* como lo muestra el parangón internacional, el que la filosofía en Alemania haya conservado hasta ahora el elemento retórico (e incluso en aquellos que en nombre de una filosofía cientifista, han protestado contra ello).[3] También entre nosotros se perfila claramente una despersonalización de la filosofía. Quizás dentro de pocos años encontraremos pasada de moda aquella pose que fue natural aún en las décadas pasadas, y me refiero a la manera retórica con que Heidegger y Jaspers, Gehlen, Bloch y Adorno han sostenido, ejercitado y extendido sus ideas, como profesores de universidad, ante sus discípulos, en las publicaciones literarias y en la literatura política, e incluso en los grandes medios de comunicación. Como se ve en el ejemplo de Jaspers, de ninguna manera es necesario usar un lenguaje expresivo o muy estilizado, aunque la elección de palabras clave, por muy seco que pueda ser el lenguaje de cátedra, nunca tiene una significación exclusivamente terminológica sino también calidad expresiva para fines de comunicación indirecta. Quizás, en breve, la filosofía sostenida por una personalidad representativa, sea sustituida en la amplitud de la opinión pública por una sintética "imagen del mundo" científica que se vea bosquejada en versiones siempre nuevas, bien por científicos divulgadores, bien por reporteros de la ciencia no diletantes.

En el desarrollo filosófico alemán es digna de notar también (c) la fijación en el fenómeno histórico contemporáneo del fascismo. La fuerza de este proceso objetivo ha polarizado todas las posiciones. Incluso los filósofos y filosofías de los años veinte y primeros treinta conectan forzosamente con la perspectiva de la prehistoria intelectual del fascismo; no pueden considerarse indiferentes respecto a sus consecuencias. De todas formas, después de 1945 se acabó la inocencia de un consentimiento neutral. La historia de la vida política separó a exiliados como Bloch, Horkheimer, Adorno, de los

[3] Cfr. p. e. H. Albert, "Plädoyer für kritischen Rationalismus, en: C. Grossner u. a. (Hrsg.) *Das 198. Jahrzehnt,* 1969, p. 277-305.

emigrantes internos, como Jaspers y Litt y de los guías intelectuales o colaboradores accidentales del régimen como Heidegger, Frege y Gehlen. Sinceramente, no habría podido conservar su peso sobre dos décadas esta hipoteca biográfica, si no hubiese persistido el problema de la autoría intelectual indirecta de crímenes políticos y de las consecuencias prácticas o accidentales del filosofar sobre todo, y hubiese permanecido, por otra parte, como una pregunta sistemática sin solución. A pesar de la polémica provocada por Jaspers y enseguida olvidada, sobre la culpabilidad y responsabilidad colectiva, ninguno de los participantes ha examinado el contenido de ella, ni siquiera en un ejemplo neutral como Rousseau o Nietzche, la causalidad intelectual entre el contenido de una doctrina filosófica y sus funciones legitimadoras de la acción de otros que se apoyan en ella.

Por una parte, las consecuencias no intentadas, como es voz común, son tampoco imputables subjetivamente a los profesores de filosofía como a cualquier otro autor, pero, por otra parte, la conexión objetiva de eficacia histórica le es tan poco ajena a la obra filosófica como a cualquier otra. Esto puede medianamente aceptarse con la distinción de Hegel entre moralidad y normalidad,[4] o con la categoría de falsa conciencia marxiana. Pero ¿de qué manera, si la conciencia biográfica del autor y la historiográfica de las nuevas generaciones no están bien separadas por una época y rol social; cómo habrían de elaborarse los datos, si la doctrina y experiencia de las consecuencias políticas involuntarias se dan unidas en la autoreflexión de una y la misma persona y con la perspectiva, por otra parte, de una praxis posterior? ¿Cómo son posibles las ideas radicales y las doctrinas de graves consecuencias políticas y que, así y todo, el filósofo ni extralimite su moralizante responsabilidad (y lo deje helado el espanto de la indeterminación anticipada) ni se entregue a una irresponsabilidad objetiva (y proceda a la ligera pensando que eso está en el sentido del activismo o de un repliegue a la abstención de praxis)? Sólo una respuesta satisfactoria a esta pregunta abriría una perspectiva para de-

[4] Los términos alemanes son *Moralität* = moralidad subjetiva, y *Sittlichkeit* = moralidad objetiva (T).

tectar errores que comete el quehacer filosófico en planos precarios de acción histórica y para traer bajo control el riesgo de error mediante el estudio. Con esto parece ser que la pérdida de identidad es el precio de la confesión de errores; en todo caso esta aclaración pone el proceder propiamente resistente, completamente al lado de aquellos que dejaron correr cosas que no pueden haber querido.

Finalmente (d), se ha distinguido el filosofar alemán por un rasgo de crítica de la época que propiamente está en contradicción con su academicismo. Pues las escuelas que se sienten obligadas a la tradición doctrinal y quieren cultivar, algo así como una filosofía "pura": trátese de la continuación de la ontología (como la neoescolástica o Nicolás Hartmann) o de la incorporación a la filosofía de la reflexión (como los seguidores del neokantismo) o sobre la base de una codificación de la nueva filosofía analítica, dejando aparte útiles investigaciones, no han aportado interpretaciones de categoría y de verdadero genio creador en la misma cantidad que las tendencias filosóficas que no han cultivado tan sublime miedo de contagio.

Las escuelas más productivas han roto con la pretensión de autonomía de la filosofía originaria que apela a los fundamentos últimos. La antropología filosófica social crítica, intenta integrarse el contenido de las ciencias humanas. También la fenomenología hermenéutica y el existencialismo hacen saltar el marco de la autocomplacida filosofía teórica, al referirse explícitamente a las cuestiones tradicionales (como por ejemplo la pregunta sobre el ser del Ente). Incluso la teoría de la ciencia y la crítica del lenguaje neopositivistas, a pesar de su autoconcepción ciencista han dado expresión por de pronto a un interés práctico por la ilustración y la guía de la vida racional. Por tanto no hubo tendencia filosófica alguna, digna de mención, que no estuviere ligada, al menos implícitamente, a una, si se quiere llamarla así, teoría normativa de la época actual. A diferencia de la moderada enseñanza académica de la filosofía en otras partes del mundo, las doctrinas dominantes en la Alemania de la posguerra han mostrado (con frecuencia al precio de pureza analítica)

un potencial crítico explosivo que abarcaba desde el institucionalismo autoritario, la crítica cultural estilizada en la historia del ser y el pesimismo cultural de izquierdas, hasta la crítica de la sociedad utópico-radical.

Esta crítica se hace notable a través de la tendencia objetiva del desarrollo de la época: ninguna de las filosofías citadas se halla conforme, en sus más profundas intenciones, con el vigente orden social y político. Esto vale tanto para los impulsos irracionalistas de Heidegger y Gehlen como para la crítica dialéctica de un Bloch o Adorno. Pero la tranquilidad de una filosofía que se ha instalado en el justo medio segura de sí misma, sintiéndose una con el progreso de la época, o ha vuelto, pagada de sí misma a la investigación de trabajo dividido, es algo que le falta, no sólo al escapismo retrógrado de la inmediatez del ser o de las grandes instituciones, no sólo al transcender hacia el extremo y a la idea del intento de emancipación, sino que incluso a las ideas liberales les faltan en nuestro país estas identificaciones. Y esto se muestra tanto en el básico jacobinismo de un Jaspers como en la abstracta rigidez de la ilustración de los seguidores de Popper (como Topitsch y Albert).

Esta cuarta consideración (d) remite, como la anterior (c), al específico contexto alemán, en el que pudo mantenerse, durante la mitad del siglo pasado, una propia, ya en ruinas por otra parte, figura espiritual. Este peculiar producto de inteligibilidad y autismo, obstinación y sensibilidad, va acompañada de un desarrollo con retrocesos e irregularidades características. Tres teorías de la asimetría, compatibles entre sí, interpretan los mismos fenómenos clasificados como algo "típico alemán". La teoría del desarrollo capitalista atrasado,[5] la teoría de la nación atrasada[6] y la teoría de la modernidad aplazada.[7] En estas descripciones se incluyen las

[5] G. Lukacs, "Über einige Eigentümlichkeiten der geschichtlichen Entwicklung Deutschlands", en: *Die Zerstörung der Vernunft*, Verlin, 1955, p. 31-74.

[6] H. Plessner, *Die verspätete Nation*, Stuttgart, 1959, cfr., p. 222.

[7] R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, Munich, 1965, cfr., p. 234.

hipótesis particulares sobre el origen social y la posición política de la burguesía ilustrada alemana, en particular del espíritu burocrático alemán.[8] Son fenómenos clave para todas estas teorías: la derrota de los campesinos, el establecimiento de un protestantismo como religión oficial por parte del gobierno, la desmembración territorial del imperio y el retraso de la unidad del estado nacional, la lenta introducción de las nuevas formas de producción, el tardío, pero en su momento explosivo, desarrollo del capitalismo industrial, el compromiso de clases entre una burguesía sin personalidad política y una nobleza inamovible durante mucho tiempo en sus bases sociales y su posición dominante en lo burocrático y lo militar, la función salvadora de la cultura humanista que releva a la religiosa, la interioridad radicalizada pero íntimamente apolítica, las ataduras burocráticas del espíritu, aristocratismo espiritual e ideología del estado, las sólidas estructuras autoritarias de las familias pequeñoburguesas, la urbanización contenida, etc., etc.

Esta lista se puede seguir a voluntad con lemas someramente caracterizados. Localiza un complejo de desarrollos históricos que, en comparación con los procesos de modernización en Inglaterra y Francia, proceden como dislocaciones geológicas. Si resultan acertadas las teorías de la asimetría, a las que sirven como modelo los desarrollos paralelos de los vecinos, se puede poner en su lugar debido una ambivalencia que Adorno agudamente ha expresado de esta guisa:

"De hecho, durante largos períodos de tiempo de la historia burguesa anterior, las mallas de la red civilizadora, el aburguesamiento, no estuvieron en Alemania tan estrechamente tejidos y así quedó en reserva una provisión de inmensas fuerzas naturales. Ello dio lugar, tanto al imperturbable radicalismo del espíritu, como a la posibilidad permanente de recaída. Por eso, por poco que fuera achacable al carácter nacional alemán Hitler como destino, fue tan poco casual el que fuese encumbrado en Alemania. Por sí mismo, sin la seriedad alemana que deriva del pathos por el absoluto, y sin la cual no existiría lo mejor, Hitler no habría podido

[8] F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins.* Cambridge, Mass, 1969, cfr., p. 239.

florecer. En los países occidentales donde las reglas del juego de la sociedad han penetrado más profundamente, habría quedado en ridículo." [9]

La misma ambivalencia se expresa en el espíritu filosófico. La torcida situación para un proceso de socialización que discurre por sí mismo desviado del curso normal del desarrollo capitalista, de la configuración del estado nacional, de la modernización, hace que este espíritu sea sensible para estas dos cosas: para las pérdidas en lo substancialmente humano que exige la brutal racionalización progresiva de una sociedad, que no obstante persiste en antagonismo natural, pero también a la necesidad de acelerar este progreso en un país retrógrado, para disminuir la atrocidad de arcaicos ámbitos de vida que sólo se aprecian netamente sobre el fondo de la posible racionalización. El sutil equilibrio de estas visiones que se cumplen simultáneamente y, dicho en otras palabras, la comprensión de la dialéctica de la ilustración, encuentra sus mayores obstáculos allí donde la filosofía no puede valorarse a sí misma y su posición en el proceso real. Pues a la filosofía que se imagina dueña, sin duda alguna, de un primer absoluto y adopta el aire de un demiurgo, se le ha de escurrir la dialéctica de su comprensión. Se opone al progreso racional en nombre de una meramente evocada antigüedad, o profundidad, o lejanía o intensidad, o sacrifica la inteligencia a las visiones utópicas en nombre de una razón delirante —resto en este punto del éxtasis místico—. "El santo rigor —concluye Adorno la consideración citada— puede pasar a lo bestial que, con *hybris,* se constituye literalmente como absoluto y brama contra todo lo que no se sujete a su pretensión". [10]

Este ardor del pensamiento filosofal fue con bastante frecuencia en Alemania el precio de una visión, que justamente desde esta ardua posición, era más fácil de conseguir aquí que por el triunfante sentido común: es decir, que el absolutismo de la inteligencia a veces toma como método la furia.

[9] Th., W. Adorno, Auf die Frage: Was ist deutsch? en: *Stichworte,* Frankfurt, 1969, p. 106.
[10] *Ibid.*

Si hubiera que establecer una conexión entre las particularidades observadas de la filosofía alemana y las del desarrollo socioeconómico y político, cuya explicación exigen las teorías de la asimetría, entonces la hipótesis de que muy pronto llegará a su fin aquel tipo de pensamiento, cobraría la fuerza de un pronóstico. Pues, mientras que, como una ironía, se organizó mediante los trastornos de estructuras sociales bajo el régimen nazi, la república federal ha separado las irregularidades de su desarrollo durante el período de reconstrucción: bajo las condiciones del capitalismo administrativamente regulado, esta parte de Alemania se ha tornado en contemporánea de Europa occidental por primera vez desde hace siglos. Se sigue teniendo un mágico miedo a expresarlo: Hoy vivimos en uno de los seis o siete estados más liberales y en uno de los seis o siete sistemas sociales con los mínimos conflictos sociales (por grandes que puedan ser siempre). Lo que, en un tiempo, eran conflictos específicamente alemanes, comparables acaso con los italianos, han desaparecido casi por completo a pesar de la nueva escisión de la nación.

Aquellas tensiones conflictivas que en su tiempo fueron intelectualmente fecundas, transformándose en afecciones sensitivas, en estímulos y provocaciones intelectuales se trasladan al parecer a América por vía de una, desde luego confortable, planificación a modo suizo —en todo caso, se habla en U. S. A. de una europeización e incluso germanización cultural.[11] Florece allí, entre otros, un curioso interés por problemas y tradiciones, en los que podríamos reconocer los comienzos filosóficos de los años veinte.

Si resulta acertado aquel pronóstico, y, ciertamente, no podemos exigir a reflexiones tejidas tan laxamente más que una cierta plausibilidad, se vuelve a plantear y aún con mayor urgencia la pregunta: ¿Para qué aún filosofía?

Si los problemas relacionados con la formación (y conservación) de una tradición de pensamiento específicamente alemana han de disolverse, un interés simplemente crítico podría darse por satisfecho con la perspectiva de que el filo-

[11] P. e., C. E. Schorske, "Weimar and the Intellectuals", *The New York Review of Book,* May 7, May 21, 1970.

sofar en nuestro país se volverá poco interesante a la vez que inocuo. Pero al reverso del buen sentimiento de desembarazarse de la idiosincrasia nacional, permanece, aún sin satisfacer, el desasosegador interés por la pregunta de si, tras el hundimiento de la filosofía sistemática y la desaparición incluso de los filósofos mismos, es *posible* aún filosofar en general y por la pregunta: ¿para qué fin es *necesario* filosofar? ¿Por qué no debía incluirse la filosofía, como también el arte y la religión, dentro del fenómeno histórico universal de racionalización descrita históricamente por Max Weber y concebida por Horkheimer y Adorno en su dialéctica? ¿Por qué no debía expirar la filosofía por sí misma sobre el calvario de un espíritu que ya no se puede afirmar y conocer como absoluto? ¿Para qué aún filosofía —hoy y mañana?

II

Para hallar, al menos a modo de ensayo, una respuesta, debemos cerciorarnos de los cambios estructurales que, con el marcado por la muerte de Hegel, ha producido en el pensamiento filosófico la ruptura de la tradición investigada por Löwith *(Von Hegel zur Nietzsche)* y Marcuse *(Reason and Revolution)*. Con este propósito quisiera presentar y desarrollar cuatro tesis sumamente simplistas sobre la filosofía y sobre las intenciones básicas que ha seguido desde sus comienzos hasta Hegel. Naturalmente estas tesis se apoyan en la conocida interpretación de que la filosofía griega ha impuesto por primera vez la "exigencia del Logos", cualquiera que sea el sentido que le demos, frente a la forma mística de interpretación del mundo. La filosofía, como el mito, es un sistema de interpretación que abarca a la vez el mundo de la naturaleza y del hombre: Ella comprende el cosmos, el ente, en su totalidad. Bajo este aspecto, puede la filosofía sustituir al mito. A decir verdad, no cuenta ingenuas historias, sino que pregunta metódicamente acerca de los fundamentos. Si bien la filosofía nunca ha abandonado totalmente los rasgos de una visión del mundo sociomorfa, se sigue necesariamente de su exigencia teorética una desper-

sonalización de la interpretación del mundo. La plausible ordenación de fenómenos que han menester explicación, de acuerdo con la interacción entre cuasipersonas activas y expresivas, dotadas de fuerzas superiores, ya no satisface las exigencias de la explicación filosófica. Acto seguido, debe la filosofía abandonar también la conexión del relato mítico con prácticas rituales. Una cierta praxis religiosa sobrevive, ciertamente en formas muy sublimadas, incluso en la labor universitaria dentro de los seminarios; pero no debe admitirse largamente como tema. Por eso no puede la filosofía sustituir al mito en la obra estabilizadora de la praxis vital. Su propia relación con la praxis debe asegurarse más bien indirectamente mediante el ejercicio de una forma teórica de vida.

Partiendo de estas constataciones globales quisiera defender las siguientes tesis:

a) Hasta Hegel no se cuestionó por principio la unidad de filosofía y ciencia. En los comienzos del pensamiento filosófico se cultivó únicamente el concepto del saber teórico, y podríamos citar los motivos de su prestigio; filosofía y ciencia eran sin duda una sola cosa. La especialización constituyente de disciplinas particulares no se ha consumado como una diferenciación interna hasta pasada la Edad Media. Las disciplinas, en tanto podían plantear una exigencia teórica como la matemática y la física, permanecieron formando parte de la filosofía. Cuando las ciencias seguían una exigencia puramente descriptiva, como la historiografía o la geografía, estuvieron relegadas en el atrio de una empirie sin teoría; pero definidas precisamente por esta relación negativa con la filosofía, como la ciencia verdadera. Esto cambia con el nacimiento de las modernas ciencias de la naturaleza que, por de pronto, podían concebirse aún como filosofía natural. Pero tampoco frente a éstas se ha replegado la filosofía, por ejemplo, a la competencia del saber formal o a los dominios complementarios como la ética, estética y psicología. Por de pronto ha sostenido esa exigencia de fundamentación última para todo saber teórico, con la cual se mantiene, subsiste y decae la metafísica: la filosofía ha permanecido como ciencia primordial hasta entrado el siglo XIX.

b) La unidad de la enseñanza filosófica y la tradición en el sentido de una transmisión de legítima autoridad, no se ha cuestionado por principio hasta Hegel. La filosofía es una figura del espíritu que sólo aparece en condiciones altamente culturales, o sea, en sistemas sociales con un poderoso gobierno estatal centralizado. Aquí se cubre la necesidad de legitimar el sistema político, en general, mediante explicaciones del mundo mitológicas o de origen altamente religioso. Si bien la exigencia de verdad de la filosofía concurre con la exigencia de mantener estas tradiciones, y si bien determinadas filosofías, con exigencias tradicionales peculiares, han entrado también patentemente en contradicción una y otra vez, sin embargo jamás se ha independizado totalmente la crítica filosófica de la tradición. Mientras la filosofía pretenda comprender el ente en su totalidad, abre, por así decirlo, la vía a supuestos básicos sociocósmicos que pueden adoptar las mismas funciones de la legitimación del poder. En la sociedad burguesa, el derecho natural racional del siglo XVII ha reemplazado sin duda la justificación cristiana del poder político.

c) Filosofía y religión, hasta Hegel, han pretendido desempeñar siempre diversas funciones. Desde la tardía antigüedad, el pensamiento filosófico se ha visto obligado a determinar su relación con la verdad sagrada de salvación de la religión judeo-cristiana. Las soluciones varían desde una crítica basada en la revelación bíblica, demostraciones de indiferencia o incompatibilidad hasta grandes intentos de identificar el conocimiento filosófico con la revelación o la revelación con el conocimiento filosófico. Pero en ningún caso, salvo Boecio, ha querido la filosofía, que ha tomado seriamente su exigencia, sustituir la seguridad salvadora de la fe religiosa. Nunca ha dado una promesa de solución, asegurado esperanza o dispensado consuelo. Seguramente Montaigne, con la afirmación de que filosofía significa aprender a morir, no ha hecho sino recoger un viejo tópico; pero la preparación estoica para la propia muerte es precisamente expresión de un primario desconsuelo del pensamiento filosófico.

d) La filosofía era cosa de una élite intelectual nunca asequible a las masas. Las formas de organización de la enseñanza filosófica y la estructura social de sus destinatarios se ha transformado a lo largo de la historia de la filosofía; pero, de hecho, como debido también a su propia autoconcepción, la filosofía ha estado reservada, desde sus comienzos, a los que disfrutan de ocio, es decir, a los liberados de un trabajo productivo. El prejuicio de la aristocracia de espíritu, de que la mayoría estaba incapacitada por naturaleza para el conocimiento filosófico, ha acompañado a la filosofía hasta Hegel. Es cierto que en el siglo XVIII fue derribado temporalmente por los representantes de la filosofía de la ilustración. Pero a su programática, sin un sistema de enseñanza general, le faltó entonces toda base.

¿Qué es, pues, si deben ser concluyentes estas afirmaciones globales, lo que se ha cambiado desde la muerte de los últimos filósofos sistemáticos de categoría indiscutible, qué cambios estructurales justifican la tesis del fin de la "gran" filosofía? Intentaré contestar a esta pregunta comentando las cuatro tesis aducidas.

ad (*a*) La unidad de filosofía y ciencia se ha vuelto entretanto problemática. La filosofía debió renunciar a su pretensión de ser ciencia fundamental frente a la física, por cuanto el desarrollo y justificación de una cosmología únicamente le fue posible en dependencia de los resultados del progreso de las ciencias naturales y no ya en virtud de su propia competencia. La filosofía de la naturaleza de Hegel fue la última que quedó. Con todo, la filosofía había reaccionado en la nueva época, frente a la formación de la ciencia moderna, revistiendo su exigencia de fundamentación última bajo la forma de teoría del conocimiento. Pero después de Hegel, ni siquiera en esta posición de retaguardia se pudo mantener la filosofía originaria. Con el positivismo, la teoría del conocimiento se resigna a ser teoría de la ciencia, o sea, reconstrucción posterior del método científico.

ad (b) También la unidad de la filosofía con la tradición se ha vuelto problemática en el interin. Tras la liberación de la física respecto a la filosofía natural, y tras el derrum-

bamiento de la metafísica, la filosofía teórica se redujo a teoría de la ciencia o se convirtió en ciencia formal. Así la filosofía práctica perdió su vinculación con la teórica. Con los jóvenes hegelianos, con los temas sistemáticos que se han desarrollado en el marxismo, existencialismo e historicismo, la filosofía práctica se ha independizado. En adelante prescinde de la fundamentación ontológica que desde Aristóteles había sido evidente para política y ética; además, ha renunciado a su ambiciosa exigencia teórica con la que la filosofía de la historia (Vico) había hecho objeto privilegiado la esfera de los asuntos humanos (en lugar de la naturaleza). Con ello perdió la filosofía la posibilidad de sostener una imagen sociocósmica del mundo; pues sólo podía desarrollarse como crítica radical. La filosofía práctica, independizada, se incorpora a los frentes culturales de la guerra burguesa europea. Desde entonces puede darse algo así como una filosofía revolucionaria (y una reaccionaria).

ad (*c*) También la compleja y variable relación del pensamiento filosófico y la religión ha cambiado en el intervalo. En esto hay que tener presentes dos momentos. Por una parte, una filosofía que tuvo que renunciar a la idea del uno o absoluto, a la vez que a su exigencia de fundamentación última, tuvo que criticar también la idea del Dios Uno, desarrollada en las grandes religiones, de manera más radical de lo que, hasta entonces, lo había hecho una metafísica que se hallaba en la halagüeña posición de, o bien sustituir la forma opuesta de interpretación del mundo, o aceptarla en su contenido (con lo que se integraba). El pensamiento postmetafísico no combate ninguna determinada tesis teológica, más bien afirma su sinsentido. Ello mostrará que en el sistema de principios en que ha sido dogmatizada (y racionalizada con ello) la tradición judeo-cristiana no pueden en absoluto establecerse tesis teológicamente con sentido. Esta crítica ya no es inmanente a su objeto. Prende en las raíces de la religión y abre el camino a una disolución históricocrítica (instituida en el siglo XIX) del mismo contenido dogmático. Por otra parte, la filosofía práctica independizada ha recogido la herencia de la religión redentora, allí donde la metafísica nunca habría podido exigir funciones de sustitución o

competencia. La ambivalente conexión entre la tradición de la teología de la Historia agustiniana y joaquiniana con la burguesa filosofía de la Historia, formada en el siglo XVIII, había preparado la entrada a los postulados de salvación en la filosofía. Pero sólo cuando se quebraron los fundamentos, tanto los cosmológicos como los filosófico-tradicionales, para una unidad de la filosofía práctica con la teórica y se sustituyeron los fundamentos últimos por la autorreflexión limitada a la esfera de la historia del género humano, acogió en sí la filosofía, con una característica inversión en lo utópico y lo político, un interés, hasta entonces interpretado religiosamente, por la salvación y la reconciliación.

ad (d) En la filosofía estuvo implantada desde sus comienzos la contradicción entre la aspiración de la razón a una validez universal del conocimiento y la limitación elitista-cultural del acceso de unos pocos al filosofar. Desde Platón ha tomado expresión con frecuencia esta contradicción en una filosofía política que exige poder para las inteligencias privilegiadas a fin de conseguir a la vez una justificación filosófica del poder establecido y la universalidad dogmática del conocimiento filosófico. El tema de la formación, con base espiritual, de una élite intelectual ha permanecido vigente hasta hoy en las imágenes de la sociedad de cuño humanista, como lo han mostrado encuestas con estudiantes. [12] Francamente, este resultado indica por sí mismo una evolución prototípica en Alemania que se ha implantado con la extensión del sistema de educación superior en el siglo XIX. Sobre la formación media de los profesores en las facultades filosóficas de las nuevas universidades caracterizadas por las reformas de Humboldt, ha adquirido la filosofía, establecida como disciplina e ideología de fondo de las nacientes ciencias del espíritu, una gran influencia en esa parte del público burgués que se ha entendido a sí mismo como burguesía intelectual. Sin revisar la autoconcepción elitista cultural, se organizó, en un momento en que la filosofía había renunciado a sus propias exigencias sistemáticas,

[12] Habermas, v. Freideburg, Oehler, Weltz, *Student und Politik*, Neuwied, 1961.

una difusión, institucionalmente asegurada, de la filosofía académica. Sobre esta base ha sido un fermento de formación ideológica burguesa. Una virtud totalmente distinta obtuvo la filosofía por el camino de Marx en el movimiento obrero. Aquí parecían caer finalmente las barreras elitistas en virtud de las cuales la filosofía se había puesto en contradicción consigo misma. Claramente lo había tenido también Marx en su mente al afirmar que la filosofía, si ha de llevarse a la práctica, tiene que ser abolida.

El pensamiento filosófico ha transcurrido por un medio diferente después de Hegel. Una filosofía que incorpora en el conocimiento de sí misma los cuatro cambios estructurales mencionados, no puede concebirse en adelante como filosofía; se caracteriza como crítica. Criticando la filosofía originaria, renuncia a la fundamentación última y a una explicación afirmativa del ente en su totalidad. Criticando la concepción tradicional de la relación entre teoría y praxis, se concibe a sí misma como el elemento reflexivo de una actividad social. Criticando la exigencia de totalidad de conocimiento metafísico, y del mismo modo, la interpretación religiosa del mundo es, con su crítica radical de la religión, el fundamento para la admisión de los contenidos utópicos de la tradición religiosa y del interés, que es guía de conocimiento, por la emancipación.

Finalmente, criticando la autoconcepción elitista de la tradición filosófica, exige la ilustración universal —incluso de sí misma—. Esta autoilustración la han entendido Adorno y Horkheimer como "Dialéctica de la Ilustración", la cual termina en la "Dialéctica negativa". En este punto, se plantea abiertamente la cuestión de si la filosofía, por el camino de la crítica y la autocrítica, no ha perdido su contenido, y en fin, en lugar de la autocomprensión natural de una teoría crítica de la sociedad, [13] no representa más que el vacío ejercicio de la autorreflexión que versa sobre los temas de su

[13] A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Ffm. 1969.

propia tradición sin ser capaz de un pensamiento sistemático. Si esto es así,[14] entonces ¿para qué aún filosofía?

III

En las últimas décadas, la filosofía ha adquirido en la conciencia pública un eficaz influjo político, si bien los mismos filósofos en su actuación y sus ideas se han mantenido más unidos al contenido y pose tradicionales que a la exigencia sistemática de la gran filosofía. El pensamiento filosófico en el estadio de la crítica, tanto si es consciente de sí mismo en cuanto crítico como si no, ha vivido parasitariamente de la herencia. Simultáneamente, no obstante, también se ha abierto al curso del pensamiento filosófico una nueva dimensión, a saber: la de una crítica material de la ciencia.

Cómo la filosofía ha determinado su relación con la ciencia moderna, ha sido decisivo por sí mismo para el desarrollo de la filosofía actual.

Desde el siglo XVII han partido los impulsos tanto sistemáticamente creadores como destructores en general de cuestiones de teoría del conocimiento. Pero una vez que se derrumbó la filosofía originaria, incluso en la forma de teoría del conocimiento, la teoría de la ciencia, desde mediados del siglo XIX, ha tomado el puesto de dicha teoría. Por teoría de la ciencia entiendo una metodología ocupada en la autoconcepción cientifista de las ciencias. Según esto, llamo cientificismo, a la fe de la ciencia en sí misma, es decir, la convicción de que en adelante no podemos concebir a la ciencia como *una* de las posibles formas del conocimiento, sino que hemos de identificar conocimiento y ciencia.[16] Es cientifista el intento de instalar el monopolio de conocimiento de las ciencias e incluso normalizar en este sentido la autoconcepción metateórica de las mismas; sobre el plano de una sutil

[14] B. Willms, Theorie, Kritik, Dialektik, en: *Über Th. W. Adorno*, Frankfurt, 1968, p. 44ss., R. Bubner, "Was ist Kritische Theorie?" en: *Hermeneutik und Ideologie Kritik*, Frankfurt, 1971.

[15] Cfr. *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968.

argumentación prosiguen este intento hoy aquellas escuelas dentro de la filosofía analítica, que, tanto ahora como antes, continúan las intenciones fundamentales del círculo de Viena.

Aún hace pocas décadas, pudo tener vigor el cientificismo como una cuestión académica interna. Esto ha cambiado desde que las ciencias que procuran un saber técnicamente utilizable, han asumido funciones sociales relevantes. En los sistemas industrialmente avanzados, el crecimiento económico y la dinámica del desarrollo social total se han hecho, en gran parte, dependientes del desarrollo científico y técnico. En igual medida que "la ciencia" se convierte en la más importante fuerza productiva y que la primacía funcional, en cuanto a control de la evolución social, pasa a los subsistemas de investigación y enseñanza (Luhmann), de la misma manera cobran una gran relevancia política los conceptos "orientadores" de la acción, del saber teórico, del método científico y del progreso científico, los nexos del uso técnico e ilustración práctica, y especialmente el cambio de la información científica en la praxis vital, como también la interpretación de la relación entre experiencia, teoría y digresiones formadoras de la voluntad. De aquí que sean igualmente ricas en consecuencias políticas la interpretación cientificista de la ciencia y su crítica.

Esta crítica sigue dos puntos de vista. En primer lugar, el cientificismo no satisface la praxis investigadora de las ciencias histórico-sociales. Mientras no se desarrolle para el dominio objetivo de sistemas de acción comunicativa un sistema de conceptos base teóricamente fructífero, y además operativo, que sea comparable con la base conceptual establecida para el dominio objetivo de los cuerpos móviles y acontecimientos observables, tendrá que ejercer influjo retardante una teoría de la ciencia pseudonormativa que ni siquiera permite como posibilidad, sobre el plano analítico, una constitución diferencial de campos concretos: en todo caso así influirá sobre el desarrollo de las ciencias sociales, que no ofrecen un saber técnicamente aprovechable, sino orientador de la acción. Ésta es precisamente la clase de saber que es funcionalmente necesaria para una dirección

racional práctica de la ciencia y de la fuerza productiva, con sus consecuencias y derivaciones sociales.

En segundo lugar, el cientificismo fija un concepto general de ciencia que justifica el mecanismo de dirección tecnocrático y excluye el proceder racional para aclarar cuestiones prácticas. Pero si las cuestiones prácticas ya no son consideradas como verificables, y, si la determinación de cuestiones verificables sólo nos puede llevar a informaciones que sean técnicamente aprovechables, es decir, útiles para la orientación de un proceder racional según fines, como corresponde a los supuestos básicos cientifistas, entonces la conexión, que hoy se ha hecho relevante, entre el progreso científico-técnico y la praxis social, o es una cuestión de análisis empírico y control técnico o está privada en general de una racionalización, y hay que dejarla a una decisión arbitraria o a una natural autorregulación. Con ello se arrancaría del campo de problemas que son susceptibles de una aclaración discursiva y una racional formación de la voluntad, el complejo de cuestiones centrales para el desarrollo social total. Sería inevitable entonces la división del trabajo entre la planificación tecnocrática de las burocracias estatales y de las grandes organizaciones, por un lado, y las síntesis culturales, más o menos autodidactas, de los científicos individuales o divulgadores de la ciencia, por otra parte (que deberían mantener la fuerza que legitimase un concepto cientifista de la ciencia).

Si, por el contrario, no debe excluirse a priori la planificación democrática como mecanismo de dirección en un sistema social desarrollado, debería encargarse una crítica, que ha recogido la herencia de la filosofía, de (entre otras) tres urgentes tareas. Debería criticar la autoconcepción objetivista de las ciencias, el concepto cientifista de ciencia y el progreso científico; debería tratar, en particular, cuestiones básicas de una metodología científico-social, de modo que no se frene, sino que se exija, la elaboración adecuada de conceptos base para sistemas de acción conmutativa.

Finalmente debería aclarar la dimensión en que la lógica de la investigación y del desarrollo técnico da a conocer su conexión con la lógica de la comunicación orientadora de la

voluntad. Una crítica tal debería asegurar sobre fundamentos propios su contenido, que debe componerse de las ciencias empíricamente valiosas y de tradiciones utópicamente ricas. Sería, según la terminología tradicional, teoría de las ciencias y filosofía práctica a la vez.

De hecho, en la actualidad se perfilan tres movimientos filosóficos que están caracterizados por esa composición: el racionalismo crítico de Popper que tiene su origen en una autocrítica de las limitaciones del positivismo lógico, tanto empiristas como de construcción del lenguaje. Después, la filosofía metódica de P. Lorenzen y de la escuela de Erlangen, que, inspirándose en motivos de H. Dingler, descubre el fundamento práctico-normativo de las ciencias y de una formación racional de la voluntad; finalmente, en conexión con Horkheimer, Marcuse y Adorno, la así llamada Teoría crítica persigue el programa de una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad.

Si pudiera darse una filosofía ante la cual ya no se plantease la pregunta, ¿para qué aún filosofía?; ésta debería ser hoy, conforme a nuestras consideraciones, una filosofía de la ciencia no cientifista. Ella encontraría en el sistema universitario en rápida expansión, si entra en comunicación con las ciencias y la enseñanza científica, una base tan amplia de eficacia como jamás la ha tenido filosofía alguna. No tendría en adelante necesidad de una forma de organización de la enseñanza basada en filosofías particulares. Le correspondería, al arremeter contra la doble irracionalidad de una limitada autoconcepción positivista de las ciencias y de una administración tecnocrática separada de la formación de la voluntad general que discurre públicamente, una misión de graves consecuencias políticas. Por eso precisamente rebasa la fuerza inmanente de una discusión filosófica profesional, el saber si los inicios hoy perceptibles de una teoría de las ciencias se desarrollarán con la intención práctica de una eficacia práctica. Una filosofía que, de forma idealista, se creyese dotada de este poder, habría olvidado la tarea que ha trabajado desde hace casi siglo y medio la filosofía del estadio crítico. En esta medida

el futuro del pensamiento filosófico es asunto de la praxis política.

El pensamiento filosófico, a decir verdad, no sólo se acopla a las solidificaciones de una conciencia tecnocrática, sino que de igual manera se carea con la ruina de la conciencia religiosa. Sólo hoy sucede que la interpretación filosófica del mundo, limitada y de formación restringida a una élite cultural, se ve forzada a coexistir con una religión de amplio influjo. La filosofía, incluso habiendo incorporado en sí los impulsos utópicos de la tradición judeocristiana, ha sido incapaz de eludir (¿o superar?) mediante el consuelo o la confianza, el fáctico sinsentido de la muerte contingente, del sufrimiento individual, de la pérdida de la propia felicidad y, en general, de la negatividad de los riesgos existenciales de la historia vital tal y como lo logró la esperanza de salvación religiosa.

En las sociedades industrialmente desarrolladas, observamos hoy por primera vez, como un fenómeno *general,* la pérdida de esperanzas de salvación y de gracia, apoyadas, si bien ya no eclesiásticamente, sí todavía en tradiciones de fe interiorizadas. Es, por primera vez, la masa de la población la que se siente agitada en los estratos fundamentales del afianzamiento de identidad, y, en situaciones límite, no puede salir de una conciencia cotidiana completamente secularizada y volverse a convicciones institucionalizadas o aun profundamente internalizadas. Algunos índices nos muestran que se perfila un nuevo helenismo como reacción ante la pérdida en masa de la seguridad religiosa de salvación, o sea, una regresión al rango, instituido en las grandes religiones monoteístas, de la identidad creada en la comunicación con el Dios Uno. El enjambre de religiones-sustitutivas subculturales, se cultiva en grupos marginales y sectas, tremendamente diferenciados regional, objetiva y socialmente. Ellas incluyen, desde la meditación trascendental, nuevos rituales comunitarios, programas de entrenamiento paracientíficos o las decisiones, con frecuencia sólo en apariencia, de objetivos de organización colectiva para la autoayuda, hasta ideologías radicales de pequeños grupos activistas bajo el signo de una

transformación del mundo teológico-político, anarquista o político-sexual. Quizás todas estas subculturas se apoyan en una parecida estructura motivacional. A los ojos de la tradición teológica, se presentan las nuevas interpretaciones del mundo y de la existencia como un nuevo paganismo que se expresa en un pluralismo de fetichismos y mitologías locales. Estas similitudes retrospectivas son peligrosas. Pues no aciertan con la ambivalencia propia que, generalmente, se alberga en los "nuevos" potenciales conflictivos: me refiero a la ambigüedad de supresión motivacional y protesta, la ambigüedad de la indiferenciación regresiva y la innovación, que probablemente se justifican tanto sobre el plano de las estructuras de la personalidad, como sobre el plano de las estructuras de grupo que llevan consigo un potencial complementario.

Frente a estos disolventes fenómenos de la desintegración de identidad, configurada por un alto nivel cultural, del yo y de los grupos, un pensamiento filosófico ampliamente eficaz, en comunicación con las ciencias, sólo podría recurrir a la frágil unidad de la razón, es decir, a la unidad de la identidad y de lo no idéntico que se fragua en el discurso racional.

Traducción del alemán por JOSÉ MARÍA CABAÑES